

MAURUS REINKOWSKI

Zionismus, Palästina und Osmanisches Reich
Eine Fallstudie zu Verschwörungstheorien im Nahen Osten

Originalbeitrag erschienen in / original version was published in:

Lothar Gall / Dietmar Willoweit (edd.): *Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History: Exchange and Conflicts*. München: Oldenbourg 2011, 93-104

Maurus Reinkowski

Zionismus, Palästina und Osmanisches Reich

Eine Fallstudie zu Verschwörungstheorien im Nahen Osten

I. Antisemitismus und Verschwörungstheorien

Der britische Historiker Hugh Trevor-Roper (1914–2003) ordnete in seinem Essay *Jewish and Other Nationalism* aus dem Jahre 1962 den Zionismus den ‚geschichtslosen‘ europäischen Nationalismen wie denen der Tschechen und der Südslawen zu. Als *sekundäre* Nationalismen hätten sie auf den Druck der *primären* Nationalismen der neu entstehenden Nationalstaaten wie Deutschland und Ungarn geantwortet. Der arabische Nationalismus wiederum sei als ein *tertiärer* Nationalismus zu verstehen, da er erst durch den Ansturm und die Herausforderung des Zionismus entstanden sei.¹

Was hier auf den ersten Blick wie eine etwas verblichene nationalismustheoretische Erörterung wirken könnte, hat doch bis heute Sprengkraft. Denn es ist im Wettstreit konkurrierender geschichtlicher Ansprüche so hilfreich wie eh und je, die Entstehung der eigenen nationalen Erweckungsbewegung auf einen sehr frühen Zeitpunkt festzulegen und damit auf eine schon seit Langem bestehende Legitimation zum ‚Nationalstaat‘ hinzuweisen. Wer als Erster ein originäres Nationalbewusstsein nachweisen kann, besteht vor der Quotenregelung der Weltgeschichte und darf auf gerechte Zuteilung pochen. Die arabische Welt stünde demnach mit ihrem *tertiären* Nationalismus ganz am Ende der Anspruchskette. Historiker wie Rashid Khalidi haben eben deswegen ihre gesamte wissenschaftliche Arbeit der Aufgabe gewidmet, die Behauptung eines nachgeordneten Charakters der arabisch-palästinensischen Nationalbewegung zu revidieren.²

Eine sonderbare Parallele, trotz gänzlich anderer Vorzeichen, findet sich in der Debatte der letzten Jahre über das Phänomen eines sich neu formierenden ‚islamischen Antisemitismus‘. Wenn auch der deutsche Nationalsozialismus 1945 zerschlagen wurde und der Holocaust mahnend vor Augen stand, so war die Anzie-

¹ Hugh Trevor-Roper: *Jewish and Other Nationalism*. London 1962, S. 19, S. 24.

² Siehe u. a. seine beiden Monographien: Rashid Khalidi: *Palestinian Identity. The Construction of Modern National Consciousness*. New York 1997; ders.: *The Iron Cage. The Story of the Palestinian Struggle for Statehood*. Oxford 2007.

hungskraft des Antisemitismus nicht verloren gegangen. Gemäß der Typologienkunde der Antisemitismusforschung entstand nach dem Holocaust ein ‚sekundärer Antisemitismus‘, ursprünglich nur in Deutschland, wo er sich aus einem Gefühl der Scham und Schuldabwehr speiste. Der islamische Antisemitismus hat – so lautet die These – diesen sekundären Antisemitismus aufgenommen, ihn mit Traumatisierungen vor allem der arabisch-islamischen Welt (Palästina-Konflikt, US-amerikanische Intervention im Irak) unterfüttert und mit der Ideologie eines politischen Islam aufgeladen.

Gemäß dieser Definition gibt es sehr wohl einen Unterschied zwischen einem ‚Antisemitismus in der islamischen Welt‘ und einem ‚islamischen Antisemitismus‘. Islamischer Antisemitismus existiert auch außerhalb der islamischen Welt in der nicht-islamischen Diaspora – und er ist unterschiedlicher Natur: Dem Antisemitismus in der islamischen Welt wird der Status eines *tertiären* Antisemitismus überlassen. Zwar mag ein *tertiärer* Antisemitismus weniger gefährlich als ein *sekundärer* sein; zugleich aber klingt eine gewisse Herablassung heraus: Die Plage des Antisemitismus hat die islamische Welt zwar nicht hergestellt, und sie muss auch nicht die allererste Verantwortung dafür übernehmen, aber sie hat den Antisemitismus im 20. Jahrhundert – wie so viele andere Ideologien – in einem blinden Plagiat importiert. Die These eines ‚islamischen Antisemitismus‘ geht aber weiter. Ihr zufolge ist durch die Hinzumengung einer politisierten Religion eine gefährliche Ideologie entstanden, die in ihrer Aggressivität und Virulenz einen *primären* Charakter trägt.³

Was können wir aber über die historische Entwicklung des Antisemitismus im Nahen Osten des 20. Jahrhunderts sagen?⁴ Judenfeindliches Potential bestand in der islamischen Tradition schon immer – eine in der Konkurrenz der drei monotheistischen Religionen selbstverständliche Tatsache.⁵ Antisemitismus in der islamischen Welt ist ein modernes Phänomen – eine in der engen Kontaktgeschichte mit Europa und dem Westen unvermeidliche Tatsache. Dass diese neu übernommenen antisemitischen Deutungsmuster sich zum Teil mit traditionell herablas-

³ Siehe hierzu die zahlreichen Beiträge in Klaus Faber u. a. (Hg.): *Neu-alter Judenhass. Antisemitismus, arabisch-israelischer Konflikt und europäische Politik*. Berlin 2006. Der prominenteste einzelne Verfechter in Deutschland der These eines ‚islamischen Antisemitismus‘ mit seiner rezenten Monographie ist Matthias Küntzel: *Islamischer Antisemitismus und deutsche Politik. „Heimliches Einverständnis“? (= Politik aktuell, Bd. 6)*. Berlin u. a. 2007. Als Beispiel für eine kritische Bewertung dieser Interpretationsschule siehe Micha Brumlik: *Antisemitismus und Islamfeindlichkeit. Vergleichen heißt nicht gleichsetzen*. In: *Die Tageszeitung*, 21. März 2009.

⁴ Der Begriff des ‚Nahen Ostens‘ ist nicht klar zu fassen. Dieser Artikel beschränkt sich auf die Länder der östlichen arabischen Welt (Maschrek) und die Türkei. Er lässt damit vor allem Iran beiseite, der in den meisten Definitionen zum Kernbestand des Nahen Ostens gehört.

⁵ Siehe hierzu als Ausschnitt einer reichhaltigen Literatur Heribert Busse: *Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum. Grundlagen des Dialogs im Koran und die gegenwärtige Situation (= Grundzüge, Bd. 72)*. Darmstadt 1988; Josef van Ess: *Muhammad und der Koran. Prophetie und Offenbarung: Islamische Perspektiven*. In: Hans Küng u. a. (Hg.): *Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus*. München 1984, S. 31–48.

senden Einstellungen gegenüber Juden, etwa mit der religiös legitimierten Hintanstellung der nicht-muslimischen ‚Schutzbefohlenen‘ (*dhimmi*), vermengten, ist ebenfalls nicht weiter verwunderlich.⁶

Man wird für die Übernahme antisemitischer Muster hinein in den islamisch geprägten Nahen Osten viele Faktoren verantwortlich machen können – unter anderem auch das Wirken christlicher Missionare.⁷ Der Palästina-Konflikt hat die Aufnahme antisemitischen Gedankenguts begünstigt: Die erste sicher belegte Übersetzung der *Protokolle der Weisen von Zion* ins Arabische erschien am 15. Januar 1926 in der von lateinischen Katholiken in Jerusalem herausgegebenen Zeitschrift *Zionswächter* (*Raḡīb Ṣaḥyūn*). Nach der Gründung des Staates Israel wurde die erste von einem Muslim angefertigte arabischsprachige Fassung veröffentlicht.⁸ „Wie dem auch sei, die arabische Rezeption der *Protokolle* stand von Anfang an im Schatten des Palästinakonflikts.“⁹ Es kann aber nicht sein, dass der Antisemitismus in der islamischen Welt nur eine Folge des Palästina-Konflikts ist.¹⁰ Denn warum sollten antisemitische Muster auch in Teilen der türkischen Publizistik zu finden sein, für die, zumindest bis in die jüngste Gegenwart, der Palästina-Konflikt eher marginal war?

In der Debatte über einen islamischen Antisemitismus wird zudem übersehen, dass antisemitische Bruchstücke und Argumentationsbausteine oft in ein übergeordnetes Erklärungsmuster, nämlich dem der ‚Verschwörungstheorien‘, eingeordnet sind – und in diesem nicht immer die Meinungsführerschaft übernehmen. Anstatt sich daher auf einen angeblich flächendeckenden und gleichförmigen ‚islamischen Antisemitismus‘ zu konzentrieren, sollten die in der nahöstlichen Welt grassierenden Verschwörungstheorien weitaus eingehender als bisher untersucht werden.¹¹

⁶ Die Interpretationen zum Status der *Dhimmis* in der islamischen Welt reichen von positiven Einschätzungen wie bei Claude Cahen: Art. *Dhimma*. In: *The Encyclopaedia of Islam*, Bd. 2. Leiden 1965, S. 227–231, über verhalten positive wie bei Bernard Lewis: *The Jews of Islam*. London u. a. 1984, bis hin zu vehement-polemischen Verurteilungen wie bei Bat Ye'or: *Le Dhimmi. Profil de l'opprimée en Orient et en Afrique du Nord depuis la conquête arabe*. Paris 1980.

⁷ Das erste gegen die Freimaurerei gerichtete Werk veröffentlichte der arabische Jesuit Lūyīs Ṣayḥū al-ʿĪsāwī: *As-sirr al-māsūn fi šīʿat al-farṣasūn* [Das Geheimnis der Freimaurer in der Bruderschaft der Logen]. Beirut 1909.

⁸ Muḥammad Ḥalīfa at-Tūnisī: *Al-Ḥaṭar al-yahūdī. Brūtūkūlāt ḥukamāʾ Ṣiḥyaun* [Die jüdische Gefahr. Die Protokolle der Weisen von Zion]. Kairo 1951, gefolgt von vielen weiteren Auflagen.

⁹ Stefan Wild: Die arabische Rezeption der ‚Protokolle der Weisen von Zion‘. In: Rainer Brunner u. a. (Hg.): *Islamstudien ohne Ende. Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag (= Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd. 54/1)*. Würzburg 2002, S. 517–528, hier: S. 520.

¹⁰ Antisemitische Einstellungen vor allem als Reflex des Palästina-Konflikts sieht Alexander Flores: *Judeophobia in Context. Antisemitism among Modern Palestinians*. In: *Die Welt des Islams. International Journal for the Study of Modern Islam* 46 (2006) 3, S. 307–330, hier: S. 308.

¹¹ Als Beispiel für eine eher impressionistische Durchsicht durch Verschwörungstheorien in der arabischsprachigen Presse zum Tod von Lady Di und Dodi Al-Fayed 1997 oder zum

Aus guten Gründen ist bis heute eine fundierte Wirkungsgeschichte der Verschwörungstheorien im Nahen Osten nicht geschrieben worden. Überlieferungswege und Wirkungsweisen lassen sich nur schwer belegen, ganz abgesehen davon, dass das Thema insgesamt heikel ist. Anstatt aus dem Stand heraus eine große Synthese schreiben zu wollen, wäre eine Erkundung der Thematik in Teilstudien sinnvoll. Anhand eines Beispiels, der Beziehung zwischen zionistischer Bewegung und dem osmanischen Staat in den Jahrzehnten vor dem Ersten Weltkrieg, soll im Folgenden gezeigt werden, wie eigentlich unstrittige historische Sachverhalte in den Sog von Verschwörungstheorien gelangen und zudem von antisemitischen Erklärungsmustern überlagert werden.

II. Zionistische Bewegung und osmanischer Staat

Angesichts der überragenden Bedeutung des Palästina-Konflikts in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts muss die Frage nach dem Verhältnis zwischen zionistischer Bewegung und osmanischem Staat als randständig erscheinen. Nach dem Beginn der ersten *aliya* im Jahr 1882, und damit der zionistischen Zeitrechnung, herrschte das Osmanische Reich noch 35 Jahre über Palästina. 1917 mussten sich die osmanisch-türkischen Truppen aus Palästina zurückziehen. In der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg war die zionistische Bewegung in Palästina selbst noch nicht bedeutend genug, als dass die Haltung der osmanischen Behörden ihr Schicksal entscheidend hätte beeinflussen können. Erst in der britischen Mandatszeit gewann die zionistische Besiedlung Palästinas einen so umfassenden Charakter, dass die Gründung eines Staates Israel in greifbare Nähe rückte. Was kann also die Beziehung zwischen Zionismus und Osmanischem Reich mehr sein als ein mehr oder weniger zufälliges Zusammentreffen in den Jahren zwischen 1882 und 1917?

Das Osmanische Reich galt im späten 19. Jahrhundert als formal gleichberechtigtes Mitglied in der europäischen Staatengemeinschaft; zugleich war es zu einem als minderwertig geltenden Akteur herabgesunken. Palästina wurde von den europäischen Großmächten als Kernbestand des Osmanischen Reiches anerkannt. Ziel war daher nicht die Usurpation Palästinas, sondern maximale Einflussnahme. Ideales Einfallstor für europäische Interventionen war unter anderem der Anspruch, die nicht-muslimischen Minderheiten im Osmanischen Reich in ‚Schutz zu nehmen‘. „Wo anders als im ‚Heiligen Land‘ hätte die Einflussnahme durch religiös-kulturelle Penetration und durch ein ‚religiöses Protektorat‘ auch größeren Erfolg versprochen?“¹² Die humanitär verbrämte Strategie der europäischen Staa-

11. September 2001 siehe Amr Hamzawy: Vom Primat der Verschwörung: Zeitgenössische arabische Debatten. In: Orient. Deutsche Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Kultur des Orients 43 (2002) 3, S. 345–363.

¹² Alexander Schölch: Palästina im Umbruch 1856–1882. Untersuchungen zur wirtschaftlichen und sozio-politischen Entwicklung. Stuttgart 1986, S. 49.

ten, für den Schutz der nicht-muslimischen Minderheiten in Palästina gegenüber osmanischen ‚Willkürakten‘ (die oft berechnete hoheitliche Handlungen waren) einzutreten, begünstigte mehrere ‚idealistisch-kolonialistische‘ Bewegungen, unter ihnen auch den Zionismus.

Dennoch änderte sich in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg durch die jüdisch-zionistische Einwanderung das demographische Kräfteverhältnis in Palästina zwischen muslimischen und christlichen Arabern einerseits und den einheimischen und eingewanderten Juden andererseits nicht fundamental: Die jüdische Gemeinde zählte um 1860 ungefähr 10 000 Menschen, also weniger als 3% der Gesamtbevölkerung. 1914, vor dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs, war mit rund 60 000 Menschen der jüdische Anteil an der Bevölkerung Palästinas auf 8,5% gestiegen.¹³

Als einer der vielen utopischen Nationalismen des 19. Jahrhunderts hatte der Zionismus keineswegs große Erfolgsaussichten. Die zionistische Bewegung war, wie schon gesagt wurde, zudem nur eine der auf ‚Wiedergewinnung‘ und Kolonisierung Palästinas gerichteten Bewegungen. Ihr Erfolg gegenüber anderen, vor allem christlichen Kolonisationsbewegungen war zumindest bis zur britischen Mandats Herrschaft nicht ausgemacht und ist als „Folge der Weltkriegskonstellation und der partiellen Interessenidentität des britischen Imperialismus und der Zionistischen Bewegung“ zu erklären.¹⁴ Der zionistischen Bewegung kam zu Hilfe, dass sie von osmanischer Seite als ein eher randständiges Problem angesehen wurde. Die heftigen Reaktionen des osmanischen Staates gegenüber den Armeniern bereits in den 1890er Jahren zeigen, dass der armenische Nationalismus, der sich im östlichen Anatolien etablieren wollte, als die weitaus größere Bedrohung angesehen wurde. Allerdings wiesen bereits in den 1890er Jahren osmanische Beamte in Palästina darauf hin, dass sich mit der Festsetzung des Zionismus in Palästina ein ähnliches Problem entwickeln könnte wie das der Armenier im östlichen Kleinasien.¹⁵

Die internationale Historiographie teilt heute die Auffassung, dass sich unter der Herrschaft von Sultan Abdülhamid II. (er regierte 1876–1909) und unter den ihm nachfolgenden Jungtürken der osmanische Staat gegenüber der zionistischen Einwanderung in aller Regel restriktiv verhielt. Der osmanische Staat erkannte rasch, dass eine massive Einwanderung von zionistisch gesinnten Juden nach Palästina ein neues und zusätzliches Nationalitätenproblem geschaffen und die Zahl der unter ausländischem Schutz stehenden Ausländer weiter erhöht hätte. Jüdische Einwanderung sollte deswegen nur unter zwei Bedingungen gestattet werden: bei zerstreuter Ansiedlung der Juden außerhalb Palästinas und nach An-

¹³ Justin McCarthy: The Population of Palestine. Population History and Statistics of the Late Ottoman Period and the Mandate. New York 1990, S. 13, S. 18–24.

¹⁴ Schölch: Palästina (wie Anm. 12), S. 4.

¹⁵ Mündliche Auskunft von Yuval Ben-Bassat (Universität Haifa) am 19. 1. 2009. Ben-Bassat bereitet derzeit eine Monographie, basierend auf einer an der University of Chicago abgeschlossenen Dissertation, zur Haltung der osmanischen Behörden in Palästina gegenüber der zionistischen Bewegung vor.

nahme der osmanischen Staatsbürgerschaft.¹⁶ Die Haltung Abdülhamids gegenüber dem Ansinnen Theodor Herzls, der auf die Gewährung einer Quasi-Autonomie für ein jüdisches Palästina zielte, war von Anfang an durch entschiedene Ablehnung gekennzeichnet. Während Herzls erster Reise nach Istanbul im Juni 1896 erteilte ihm Abdülhamid in emotionaler Form eine Absage:

„Das türkische Reich gehört nicht mir, sondern dem türkischen Volke. Ich kann davon nichts hergeben. Die Juden sollen sich ihre Milliarden aufsparen. Wenn mein Reich zertheilt wird, bekommen sie [die Juden] vielleicht Palästina umsonst. Aber theilen wird man erst unseren Cadaver. Eine Vivisection gebe ich nicht zu.“¹⁷

III. Umdeutungen und Verdeutungen

Wir wissen heute, mit dem Privileg des Rückblicks, dass der Zionismus keineswegs eine Episode geblieben ist. Man würde denken, dass das Zusammentreffen von osmanischem Staat und zionistischer Bewegung in seinen wesentlichen Elementen, wie sie gerade kurz geschildert wurden, bekannt ist, und dass deshalb die historiographischen Deutungen nicht zu weit voneinander abweichen. Dies ist aber nicht der Fall: In den nationalistischen Historiographien der Nachfolgerstaaten der damaligen Akteure, also in der türkischen, arabischen und israelischen bzw. zionismusenahen Historiographie, wurde das Verhältnis von Zionismus und osmanischem Staat in die jeweiligen ‚großen‘ nationalgeschichtlichen Erzählungen eingefügt.

Für türkische Historiker scheint die Haltung des Osmanischen Reiches gegenüber dem Zionismus deswegen größere Bedeutung erlangt zu haben, weil sich an ihr ein Hauptanliegen der türkischen Historiographie scheinbar beweisen lässt, und zwar die Zusammenführung zweier an sich widerstreitender Selbstbilder: zum einen das Selbstbild des in der Tradition von ‚Toleranz‘ und ‚Langmut‘ agierenden osmanischen Imperiums und zum anderen das Selbstbild des im Kampf gegen den europäischen Imperialismus und feindliche Anfechtungen hervorgegangenen türkischen Nationalstaates. In der arabischen Historiographie wird der Zionismus als eine komplementäre Kraft des europäischen Imperialismus betrachtet und als solche in seinem moralischen Anspruch entwertet. Der arabische Nationalismus dagegen wird zugleich als Notwehr und ideelle Kräftesammlung definiert, die in einer kontinuierlichen palästinensischen Identität und dem arabischen Widerstand gegen Imperialismus und Zionismus zum Ausdruck kommen. Die israelische bzw. zionismusenahen Historiographie wiederum tendiert dazu, die arabische Bevölkerung zu ‚verdrängen‘ und die osmanische Herrschaft auf eine

¹⁶ Neville J. Mandel: *The Arabs and Zionism Before World War I*. Berkeley, Los Angeles 1977, S. 3–6, S. 313 f.

¹⁷ Von Newlenski am 18. 6. 1896 überbrachte mündliche Mitteilung Abdülhamid II. an Herzl. In: Theodor Herzl: *Briefe und Tagebücher*. Bd. II: *Zionistisches Tagebuch, 1895–1899*. Bearbeitet von J. Wachten und Ch. Harel. Hg. von Alex Bein u. a. Berlin u. a. 1983, S. 367 f.; Eintrag vom 19. 6. 1896, hier: S. 368.

bereits verblichene historische Größe zu reduzieren. Die jüdische Einwanderung nach Palästina und die dagegen aufgegebenen osmanischen Restriktionen werden im Rahmen der nationalen Geschichte Israels behandelt und damit als Teil des Kampfes um nationale Selbstbehauptung gesehen.

Das Alles ist nicht überraschend. Wir sehen hier das vertraute Bild, wie historische Ereignisse, auch wenn sie von nicht so elementarer Bedeutung sind, in den Sog konfliktbeladener Geschichtsbilder und nationalistischer Geschichtsschreibung geraten.

Zugleich aber ist im letzten halben Jahrhundert ein riesiges Korpus populärwissenschaftlicher bis apologetischer Literatur zum Themengebiet Abdülhamid II. – Freimaurer – Juden – Jungtürken – ‚Kryptojuden‘ – Zionisten entstanden: In weiten Teilen der türkischen und arabischen historischen Publizistik hat sich der Deutungskomplex einer jüdisch-zionistischen Verschwörung festgesetzt – ihr Ziel sei gewesen, Sultan Abdülhamid II. durch die Jungtürken stürzen zu lassen und die zionistische Landnahme in Palästina zu ermöglichen. Die realen Belege hierfür sind sehr spärlich:

(1) Angesichts der eindeutigen Ablehnung seiner Pläne erwog Herzl in seiner Frustration im Jahr 1904 ernsthaft, durch einen Putsch Abdülhamid II. zu stürzen und an seiner Stelle einen Sultan einzusetzen, der die von ihm gewünschte Charter für Palästina gewähren würde. Herzl verwarf den Plan mehrere Wochen später – vor allem aus Furcht vor möglichen Massakern an der jüdischen Bevölkerung im Osmanischen Reich bei einem Fehlschlag des Handstreiches.¹⁸

(2) Hoffnungen der osmanischen Regierung auf eine finanzielle Unterstützung durch die ‚jüdischen‘ Großbanken in Europa milderten phasenweise ihre Ablehnung der zionistischen Bewegung. Mit dieser Einschätzung standen die Osmanen keineswegs allein: So haben manche Historiker die Vermutung geäußert, die britische Regierung sei bei der Balfour-Deklaration vom November 1917, die den Juden eine nationale Heimstätte in Palästina zusicherte, vom antisemitischen Topos des untergründigen, aber weit reichenden jüdischen Einflusses mit geleitet gewesen.¹⁹

(3) Die Revolution der Jungtürken 1908 gegen Abdülhamid II. nahm im damals noch osmanischen Saloniki ihren Anfang. Aus den Beziehungen der Jungtürken mit den dortigen Juden und Sabbatäern, einer im 17. Jahrhundert entstandenen ‚kryptojüdischen‘ Gemeinschaft,²⁰ wird der Schluss gezogen, Juden und Zionis-

¹⁸ Theodor Herzl: *Briefe und Tagebücher*. Bd. III: *Zionistisches Tagebuch, 1899–1904*. Bearbeitet von J. Wachten und Ch. Harel. Hg. von Alex Bein u. a. Berlin u. a. 1985, S. 665–669; Einträge unter 24. Februar, 5. März und 10. April 1904.

¹⁹ Elie Kedourie: *Young Turks, Freemasons and Jews*. In: *Middle Eastern Studies* 7 (1971) 1, S. 89–104, hier: S. 104; Léon Poliakov: *The Topic of the Jewish Conspiracy in Russia (1905–1920) and the International Consequences*. In: Carl F. Graumann/Serge Moscovici (Hg.): *Changing Conceptions of Conspiracy*. New York u. a. 1987, S. 105–133, hier: S. 111: Die russischen Juden sollten als Gegenleistung für das britische Zugeständnis die neue russische Regierung in der Allianz gegen das Deutsche Reich halten.

²⁰ Siehe als Einführung zu den Sabbatäern den Artikel von Marc David Baer: *The Double*

ten hätten sich durch die Gründung oder zumindest Unterstützung der jungtürkischen Bewegung an Abdülhamid II. für seinen Widerstand gegen die zionistische Bewegung gerächt. Die Vorwürfe gegen die Jungtürken, von den Juden oder auch Freimaurern gesteuert zu sein, tauchten schon bald in der politischen Auseinandersetzung zwischen Jungtürken und Opposition auf²¹ und wurden wenig später von der arabischen Publizistik aufgegriffen.

Eine umfassende Wirkung hat die These einer jüdisch-zionistisch-freimaurerisch-jungtürkischen Verschwörung erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts entfaltet. Wir finden hier die Vorstellung einer unablässigen Kette jüdischer Machinationen, von denen eine der wichtigsten die Verabredung war, Palästina den Zionisten in die Hände zu spielen. Solche Verschwörungstheorien finden wir bereits in der bis in die 1970er Jahre hinein dominierenden nationalistisch-säkularen arabischen Geschichtsschreibung, noch viel mehr aber in der sich zunehmend islamisch verstehenden Literatur in den letzten Jahrzehnten – sowohl in der Türkei als auch in arabischen Ländern. In dieser ‚islamisierenden‘ (weil alles in einem doppelten Sinne in eine ‚Lösung Islam‘ tauchenden) Literatur ist die Überzeugung einer von Judentum und Imperialismus betriebenen Verschwörung zum Eckpfeiler der gesamten Argumentation geworden.

Auffallend sind die strukturellen Merkmale dieser bis heute produktiven Literatur, nämlich das Denken in *Konglomeraten* und *Entitäten*. Der als einer monolithischen Entität aufgefassten islamischen Gemeinschaft stehen ins Negative gewendete Konglomerate entgegen: So spricht der libanesischer Historiker Ḥassān Hallāq von „zionistisch-international-freimaurerischen Plänen“ oder einem „jüdisch-kryptojüdisch-freimaurerisch-jungtürkisch-internationalen Zentrum“ in Saloniki.²² Der Konflikt zwischen den europäisch-zionistischen und den arabisch-osmanisch-islamischen Kräften (der so ohnehin nie existierte) wird auf andere Zeiten und andere Schauplätze ausgeweitet: Begriffe aus der palästinensisch-israelischen Konfrontation, wie *nakba* (die Katastrophe des 1948 verlorenen Krieges) oder *sumud* (das kämpferische Ausharren der Palästinenser unter der israelischen Okkupation), werden auf die Zeit unter Abdülhamid II. oder auf die Expedition von Napoleon nach Ägypten ausgeweitet.²³

Bind of Race and Religion. The Conversion of the Dönme to Turkish Secular Nationalism. In: Comparative Studies in Society and History 46 (2004), S. 682–704.

²¹ Feroz Ahmad: The Young Turks. The Committee of Union and Progress in Turkish Politics, 1908–1914. London 1969, S. 89f.

²² Ḥassān Hallāq: Mawqif ad-dawla al-‘uṭmāniya min al-ḥaraka aṣ-ṣhiyawniyya, 1897–1909 [Die Haltung des Osmanischen Reiches gegenüber der zionistischen Bewegung, 1897–1909]. Beirut 1978, S. 286, S. 319.

²³ Muḥammad al-Ḥayr ‘Abdalqādir: Nakbat al-‘umma al-‘arabiya bi-suqūṭ al-ḥilāfa al-‘uṭmāniya: dirāsa li-l-qadiya al-‘arabiya fi ḥamsin ‘aman, 1875–1925 [Die Katastrophe der arabischen Nation durch den Fall des osmanischen Kalifats: Eine Untersuchung über die arabische Frage während der fünfzig Jahre von 1875 bis 1925]. Kairo 1985, S. 63; Rafiq Šakir an-Natša: Al-Islām wa-Filastīn. Muḥāḍara [Der Islam und Palästina. Ein Vortrag]. Beirut 1981, S. 52.

Die wohl bekannteste Ausprägung der Ansicht, dass eine europäische Aggression gegenüber der arabisch-islamischen Welt seit langer Zeit und unveränderlich fortbesteht, ist das Ziehen einer Kontinuitätslinie von den Kreuzzügen bis zu westlichem Imperialismus und Zionismus im 19. und 20. Jahrhundert. In der türkischen²⁴ und – in einem größerem Ausmaß – in der arabischen Apologetik und Publizistik taucht die Vorstellung eines Kontinuums europäischer Angriffe und eines immer währenden Kreuzzugs auf. In der arabischsprachigen revisionistisch-islamisierenden Literatur wird sie sogar zu einem bestimmenden Ordnungsbild.²⁵ Verschwörungstheorien, die den Juden eine welthistorische Rolle als Agenten der Destruktivität zuschreiben, greifen auf arabischer²⁶ und türkischer²⁷ Seite auf die *Protokolle der Weisen von Zion* zurück.

IV. Warum Verschwörungstheorien?

Wenn man den modernen Antisemitismus daran erkennen will, dass verschwörerische Mächte am Werk gesehen werden, die eigene Gemeinschaft und die fremde Gesellschaft gegenübergestellt werden und die geheimnisvolle Figur des Dritten auftaucht, so finden wir diese Strukturelemente in der eben vorgestellten apologetischen Literatur wieder. Stellt man sich die Frage, was an dieser Gattung von ‚Geschichtsschreibung‘ wohl das prägende Strukturmerkmal ist, so fällt die Antwort nicht eindeutig aus: Sind es die Funktionen der Verschwörungstheorien, die hier im Vordergrund stehen und antisemitische Elemente oft mit aufnehmen, aber nicht unbedingt auf sie angewiesen sind? Oder sind die Verschwörungstheorien letztlich nur Träger und Container antisemitischer Interpretationsmuster?²⁸

Wir sehen in der Türkei und der arabischen Welt eine ungebrochene Nachfrage nach verschwörungstheoretischer Literatur. Auch wenn wir nichts Genaueres über ihren Einfluss sagen können, so muss sie doch angesichts der zahlreichen Neuauflagen und einer großen Publikationsfülle eine prägende Wirkung auf die Wahrnehmung großer Teile der Bevölkerung haben.²⁹ Seit dem späten 19. Jahrhundert

²⁴ Sâmiha Ayverdi: Türk Tarihinde Osmanlı Asırları [Die osmanischen Jahrhunderte in der türkischen Geschichte], Bd. 3. Istanbul 1976, S. 15.

²⁵ Siehe als ein Beispiel ‘Abdal‘azîz Muḥammad aṣ-Šināwî: Ad-dawla al-‘uṭmāniya dawla islāmīya muftarā ‘alayhā [Das Osmanische Reich: ein verleumdeter islamischer Staat]. Kairo 1980, S. 6, S. 175, S. 690, S. 862f.

²⁶ Anîṣ Şayîg: Yawmiyât Hartzil [Die Tagebücher Herzls]. In das Arabische übersetzt von Hildā Šabān Şayîg. Beirut 1968, (unpaginiertes) Vorwort: Die Protokolle sind mit großer Wahrscheinlichkeit echt.

²⁷ Hikmet Tanyu: Tarih boyunca Yahudiler ve Türkler [Juden und Türken im Lauf der Geschichte]. Istanbul 1976, S. 468–523.

²⁸ In diesem letzteren Sinne würden sicherlich die Verfechter von der These eines ‚islamischen Antisemitismus‘ argumentieren.

²⁹ Gudrun Krämer: Antisemitism in the Muslim World. A Critical Review. In: Die Welt des Islams. International Journal for the Study of Modern Islam 46 (2006) 3, S. 243–276, hier: S. 256.

finden wir das in der öffentlichen Meinung wirkungsmächtige Erklärungsmuster, dass seit Jahrhunderten äußere Mächte gegen den Islam Verschwörungen ins Werk setzen und damit am politischen und gesellschaftlichen Niedergang des Islams die Schuld tragen.

Woher also kommen diese Verschwörungstheorien und warum haben sie eine solche Bedeutung? Drei wichtige Punkte sollte man sogleich festhalten:

(1) Der immer auch abwertende Begriff der ‚Verschwörungstheorie‘ sollte nicht überdecken, dass es in der Geschichte des Nahen Ostens oft genug von außen unternommene Verschwörungen gegeben hat. Ein berühmter Fall ist der von der CIA 1953 finanzierte und orchestrierte Sturz des iranischen Ministerpräsidenten Mohammad Mossadegh, der für eine größere Eigenständigkeit Irans gegenüber den Vereinigten Staaten eingetreten war. Das Sykes-Picot-Abkommen von 1916 teilte den Nahen Osten in Einflusszonen zwischen Frankreich und Großbritannien auf.³⁰ Das Abkommen wurde, neben anderen geheimen Dokumenten, nach der Oktober-Revolution von Lenin veröffentlicht, um die westlichen Alliierten und ihre imperialistischen Interessen bloßzustellen.

(2) Verschwörungstheorien in der populärwissenschaftlichen bis apologetischen Geschichtsschreibung ergeben sich geradezu zwangsläufig aus dem intellektuellen Habitus der Verfasser. Aufbau sowie Argumentationsweise der Texte und die Auswahl der verwendeten Sekundärliteratur üben einen verstärkenden Einfluss aus oder bilden sogar den Keimboden für Verschwörungs-Topoi. Dieser Typus von Literatur ist geprägt von zahlreichen Wiederholungen, unklarer Gliederung und einer generellen Horizontalität und Flachheit der Darstellung. Die ungeheure Fülle der Sekundärliteratur zur Geschichte der zionistischen Bewegung und der zionistisch-arabischen Konfrontation in Palästina berechtigt scheinbar zur Selektivität. Durch die oft bemängelte Subjektivität und Unsachlichkeit der westlichen Sekundärliteratur wird den Autoren nach ihrer eigenen Überzeugung die Berechtigung verliehen, eine freie Auswahl aus der großen Anzahl von Argumenten, Erklärungen und Positionen auszusuchen – um dann aber immer wieder zur Verwendung einiger weniger Werke zurückzukehren. Geschichtliche Abläufe werden in einer mechanistischen Auffassung als determinierte Prozesse verstanden, aber nicht im Sinne von Abläufen, die durch ökonomische oder soziale Konstellationen bestimmt werden, sondern als bewusste Entscheidungen ‚der europäischen Staaten‘ und ‚des Zionismus‘.

(3) Bemerkenswert ist die ‚anthropologische Konstanz‘ von Verschwörungstheorien. Das aus anderen Kontexten gewonnene theoretische Wissen über die Wirkungsweisen von Verschwörungstheorien lässt sich daher ohne weiteres auf die nahöstlichen Varianten anwenden: Verschwörungstheorien sehen die *Intention* als die zentrale Wirkkraft der Verschwörung an, während kausale Verknüpfungen oder gar Reaktionen auf soziale Beweggründe nur eine zweitrangige Rolle

³⁰ Bassam Tibi: Die Verschwörung. Das Trauma arabischer Politik. Al-Mu'amara. Hamburg 1993, S. 3, geht übrigens davon aus, dass erst mit dem Sykes-Picot-Abkommen Verschwörungstheorien in den Nahen Osten eingedrungen sind.

bei der Erklärung spielen. Funktion einer Verschwörungstheorie ist es deswegen nicht, ein Ereignis durch eine Ursache zu erklären, sondern das eigene Bild der Gesellschaft in das Geschilderte zu integrieren.³¹ Verschwörungstheorien leugnen das Prinzip des Zufalls in der Geschichte und gehen von der Lenkbarkeit der Geschichte aus. Die geographische Perspektive der Verschwörungstheorien ist universalistisch – sie gehen von der Omnipräsenz der Verschwörung aus.³² All diese Elemente verstärken die deterministische Sicht der Geschichte. Serge Moscovici sieht in den Verschwörungstheorien die „Matrix des kollektiven Denkens in unserer Epoche“.³³ Eine ‚manichäische Psychologie‘³⁴ will widersprechende Wahrnehmungen abwehren und die Komplexität der Welt reduzieren. Positiver gefasst: In ihrer Reaktion auf die Herausforderungen der Moderne ideologisieren Verschwörungstheorien Machtbeziehungen und politische Wirklichkeiten, sie sind aber dennoch – zum Scheitern verurteilte – Versuche, die Komplexität heutiger Gesellschaften in ihrer Totalität zu erfassen.³⁵

Angeichts der erstaunlichen Ähnlichkeiten in Zusammensetzung und Struktur, die Verschwörungstheorien in verschiedensten politischen und kulturellen Kontexten aufweisen, sollte man nicht isoliert über die nahöstlichen Verschwörungstheorien sprechen; allzu leicht nimmt ein solches Vorgehen einen denunziatorischen Charakter an.³⁶ Verschwörungskomplexe sind als menschliches Bedürfnis nach Welterklärung zu verstehen. Daraus folgt, dass nahöstliche Verschwörungstheorien nicht als ein Fall *sui generis* zu betrachten sind, sondern sehr wohl mit anderen Formen, etwa denen der US-amerikanischen *paranoia*, verglichen werden können und müssen.

Wo die Antworten liegen würden, wenn man sich an eine speläologische Erkundung der nahöstlichen Verschwörungslabyrinthe wagte, lässt sich erahnen: In der besonderen semi-kolonialen Erfahrung des Nahen Ostens, die offensichtlich in mancherlei Hinsicht verheerender war als die Formen von offener kolonialer Herrschaft (wie etwa die Großbritanniens in Südasien); in der durch den Palästina-Konflikt und den Ölreichtum bedingten Fortdauer westlicher Interventionen bis in die unmittelbarste Gegenwart; in der Möglichkeit, Konfliktlinien als Gegenstand religiöser Konfrontation aufladen zu können. Die islamische Welt, und die arabische im Besonderen, erlebte das durch den Westen dominierte 19. und

³¹ Serge Moscovici: The Conspiracy Mentality. In: Graumann/Moscovici (Hg.): Changing (wie Anm. 19), S. 151–169, hier: S. 156 f.

³² Dieter Groh: The Temptation of Conspiracy Theory, or: Why Do Bad Things Happen to Good People? Part I: Preliminary Draft of a Theory of Conspiracy Theories. In: Graumann/Moscovici (Hg.): Changing (wie Anm. 19), S. 1–13, hier: S. 3, S. 5, S. 9.

³³ Moscovici: Conspiracy (wie Anm. 31), S. 168.

³⁴ Carl F. Graumann: Conspiracy Theory and Social Psychology – A Synopsis. In: Graumann/Moscovici (Hg.): Changing (wie Anm. 19), S. 245–251, hier: S. 249: Der Begriff *manichean psychology* wurde von Richard Hofstadter geprägt.

³⁵ Ganz im Sinne dieser Ambivalenz argumentiert Mark Fenster: Conspiracy Theories. Secrecy and Power in American Culture. Minneapolis 2008.

³⁶ Siehe etwa die herablassenden Wertungen von Daniel Pipes: The Hidden Hand. Middle East Fears of Conspiracy. Basingstoke 1996.

20. Jahrhundert als eigentlich nicht bewältigbar, erst recht nicht durch rationale Erklärungsmuster. Es gab und gibt daher ein gewaltiges Bedürfnis nach Erklärungen angesichts dieser tiefgreifenden ‚Verwandlung der Welt‘.³⁷ Sicher ist jedenfalls: Was wir hier herausfänden, wären Ideologien primärer, sekundärer und tertiärer Ordnung, vor allem aber die Auswirkungen unmittelbarer menschlicher Erfahrungen.

Abstract

On the basis of a largely indisputable historical issue, the attitude of the Ottoman government towards the Zionist movement and settlement in Palestine during the last few decades before World War I, it can be demonstrated how national historiographies, in particular conspiracy theories (with the alleged principal actors: Freemasons, imperialists, Jews, Young Turks, and Zionists), lead to the misinterpretation of historical facts. By analyzing Arabian and Turkish popular science literature from the second half of the 20th century, it is shown how anti-semitic patterns of explanation are embedded into the superior context of conspiracy theories. Exhaustive analyses of the function and mode of functioning of conspiracy theories in the Middle East are lacking so far. A comparison with other regions will prove useful in order to work out the “anthropological constancy” of conspiracy theories.

³⁷ Siehe Jürgen Osterhammel: Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts. München 2009.